

宗教研究与文化关怀： 从各宗教史研究析陈垣的中华文化观

刘 贤

(中国人民大学清史研究所, 北京 100872)

[摘要] 陈垣的宗教研究蕴涵着深刻的文化关怀。在基督教研究中,陈垣的文化关怀体现在“使基督教在中华文化史上占有地位”的基督教本色化观,认为基督宗教不可能也不会替代中华文化,只能成为中华文化的一部分。这可以并入他在研究各种外来宗教中体现出来的以中华文化为本位的“中华文化观”,即包括基督教在内的外来宗教、文化无不融入中华文化,但是不能改变后者;中华文化海纳百川似地容纳外来宗教、文化,本身得以丰富,但是本质不变,强调中华文化的包容性。抗日战争时期,陈垣的“民族文化关怀”表现为用佛教道教著述,表彰遗民,阐扬气节,并论述宗教保存发展民族文化的观点,侧重的是中华文化的长久生命力。陈垣的文化关怀体现了陈垣对自身和国家民族处境的深刻思考,在现实中都有对应,基督教本色化观对应陈垣的宗教信仰以及基督教与中华文化的关系问题,中华文化观对应全盘西化和文化保守观点,民族文化观对应外族入侵的文化保存和发展问题。我们分析陈垣的宗教研究时需要考虑这些因素。

[关键词] 陈垣 文化关怀 宗教研究 中华文化观

[中图分类号] K092 [文献标识码] A [文章编号] 1002-5332(2011)02-0054-11

陈垣(1880—1971),是享誉中外的著名历史学家,也是近代中国宗教史研究的开创者,如陈寅恪所说,“中国乙部之中,几无完善之宗教史,然其有之,实自近岁新会陈援庵先生之著述始。”^①陈垣的宗教著述作于二十世纪上半期,当时文化界和知识界在中国文化的前途问题上出现了各种思潮与主义的碰撞和交织。陈垣的宗教史研究就蕴涵了他对这一问题的思考以及他深切的文化关怀,表达了他的中华文化观。^②

[收稿日期] 2011-01-12

[基金项目] 本文的研究得到了中国人民大学985工程新时期经费的资助。

[作者简介] 刘贤,中国人民大学清史研究所讲师,研究方向为近代中外关系史、中国基督教史。

① 陈寅恪:《明季滇黔佛教考序》,陈垣著《明季滇黔佛教考》,辅仁大学1940年版。

② 关于陈垣的文化关怀,已有很多学者论述过他的爱国主义史学,即在抗战时期通过史学著作抒发爱国情怀,此不赘引;周少川将其概括为“民族文化史观”,见《论陈垣先生的民族文化史观》,载《史学史研究》2002年第3期。关于陈垣的宗教研究与文化关怀的关系,以往学者曾涉及其中的某些方面,比如吴海兰曾谈及陈垣论“宗教与儒学”,见《陈垣论宗教与民族文化》,载《云南民族学院学报(哲学社会科学版)》2002年第3期;牛润珍曾谈及论“宗教与文化”,见《陈援庵先生的宗教史观》,载《励耘学术承习录:纪念陈垣先生诞辰120周年》,北京师范大学出版社2000年版,第128-149页。

一、基督教本色化观:陈垣论基督教与中国文化的关系

中国基督教会的“本色化”在20世纪初是个热门的话题^①。陈垣对该问题比较完整的看法发表于1924年6、7月间华北大学夏令营上。演讲中陈垣也提到了“本色教会”,认为“尚未发现有中国人为也里可温教者,更讲不到本色教会也。”^②

讲完基督教入华四个时期,陈垣对基督教未能融入中国文化发出了深深的感叹。他说“惟吾总觉得基督教文化未能与中国社会溶成一片,深入人心,至为憾事。”^③以文学为例,他说“寺庙、僧人可以入诗,为什么‘福音堂、牧师、神甫不可入诗?’”^④转而他说:“吾为此言,吾人必有极懊丧者,然试将基督教与佛教比较,则其进步之经过,亦可令吾人乐观,只须吾人觉悟及努力耳。”^⑤令人乐观是因为佛教入中国三百年,才有佛语入诗,而天主教入华只百年,已有士大夫与之唱酬,甚至有以主祷文入诗者^⑥。陈垣进一步分析唐代的景教和元代也里可温教,“求人之赞许,固然不可得,即求人之攻击,亦不可得,又何怪其随时代以俱灭耶”。

最后在结论中,他将听众从历史带入现实,引发学生们的思考和共鸣:

古语云“前事不忘后事之师”,乾嘉以前,中国声明文物,为西人所羨,故耶稣会士,通汉学者极多。道咸以来,中国国力暴露无遗,陵夷以至今日,欲求西国诸人,从事华学难矣。此事亦唯中国人独自努力已矣。且从前传教极难,西国诸友,已冒险开其途径。今号称信仰自由,吾人不努力,不能使基督教在中华文化史上占有地位(下划线为引者所加),又何以对此前外国诸友也?^⑦

他与明末清初相较,认为靠西方传教士将基督教融入中国文化似乎不太可能了。那么“唯中国人独自努力已矣”。再与明清时传教困难的情形比较,“今号称信仰自由”,他说,如果“吾人不努力,不能使基督教在中华文化史上占有地位”,又何以对此前筚路褴褛,在中国开教的“外国诸友”呢?末句特别是划线部分既表达了陈垣的信仰立场,又展现了他对基督教的殷切期待。

陈垣之所以强调天主教之入诗,是因为他认为这“可谓基督教化的文学矣”,且“必如此方见基督教与中国文化有关系”。^⑧“诗文”是陈垣所主张的“华学”,也即“中国文化”之一部分。陈垣在《元基督教徒之华学》中曾对“华学”有所界定:“华学云云,指中国特有之学:如儒学老学及中国文学等是。”^⑨这里的“等”还包括“中国化了的佛教、中国的美术和礼俗”。^⑩他并没有判断中国文化和基督教孰优孰劣,他所关心的问题只是基督教如何能“进入”和“融入”中国文化,认为基督教必须与中国文化的“特有之学”相结合,才能“融入”中国文化。可见,陈垣的基督教本色化观,是以中国文化为主、为中心,基督教进入中国后只会成为中国文化的一部分而已。

在实践路向上,陈垣认为,基督教徒必须学习中国文化,才能实现本色化。在《元基督教徒之华学》中,他赞誉元基督教徒的华学造诣,认为中国基督徒假若不熟识中国文化,只能被人轻视为

① 可参张西平、卓新平编《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》,中国广播电视出版社1998年版。

② 陈垣:《基督教入华史略》,《真理周刊》第二卷第18期,1924年7月27日。

③ “深入人心,至为憾事”这八个字见于《真理周刊》,而在中华书局1980年版《陈垣学术论文集(第1集)》中被删除,见第90页。

④ 陈垣:《基督教入华史略》,《真理周刊》版。

⑤ 此引在中华书局版中,仅有“试将基督教与佛教比较”一句,见该书第90页。

⑥ 沈光裕赠汤若望诗“皆出而行地,历成吾道东,君粮不徒与,我信岂成空”。陈垣:《基督教入华史略》,《真理周刊》版。

⑦ 陈垣:《基督教入华史略》,《真理周刊》版。从“此事”至“诸友也”三句,在1980年中华书局出版的《陈垣学术论文集(第1集)》该文的尾段,已悉数删去,见第92页。这应该是陈垣的基督教本色化观长期未被人知的原因之一。

⑧ 陈垣:《基督教入华史略》,《真理周刊》版。

⑨ 陈垣:《元基督教徒之华学》,《东方杂志》“二十周年纪念号”下册,第21卷第2号,1924年1月25日,第52页,该文是《元西域人华化考》的一部分。

⑩ 参《元西域人华化考》各章题目。陈垣:《元西域人华化考》(上),《国学季刊》,第一卷第四号,1923年12月。

“俗僧”,不可能受人尊敬,更不要论使人信教了。^① 陈垣之所以在吴渔山晋铎 250 周年时,撰文多篇表达纪念,也是因为吴是华学根底深厚的基督教徒。

与同时代的中国基督徒知识分子的主张相比,陈垣的本色化主张是比较独特的。前者多倡导基督教自身的改造,较少提及基督教徒如何学习中国文化。这是出于他们对基督教与中国文化关系的看法,他们或者认为基督教优于中国文化,或认为二者并重,所以主张基督教应当植入中国文化,与中国文化结合、产生新的基督教等^②。像陈垣这样,以“基督教在中华文化史上占有地位”的文化观而倡导基督教徒学习华学是很少见的。

与同时代的西方传教士相比,陈垣主张的独特性更加明显。早期来华的传教士多带有强烈的文化优越感,他们来中国的目的就是为了传播基督教文化,甚至以此代替中国文化,对中国文化肯定者,也是趋向于“赞美中国的古代文化,但批评中国近代文化的停滞不前”^③。

在陈垣身上,基督教信仰与肯定中国文化并不矛盾。他诚恳地希望基督教进入中国文化,但同时也看到,基督教不能代替中国文化,只能成为后者的一部分。这是陈垣基督教本色化观独特的地方。

三、中华文化的包容性:陈垣的外来宗教研究与中华文化观

继考察元朝基督教的著作《元也里可温考》发表之后,陈垣又研究其他外来宗教如犹太教、火祆教和摩尼教入华的历史^④,与也里可温考并称为“古教四考”,使得他的宗教研究从基督教真正扩展到了各种宗教。由于《元西域人华化考》^⑤写作时间与四考几乎同时,涉及的内容也属于外来宗教,故放在此处讨论。

(一) 三方面的研究侧重

在研究外来宗教时,陈垣特别侧重三个方面的问题:

第一,侧重宗教传入的接受史。古教四考的几本著作都是以此方面的内容为主体,如《火祆教入中国考》,可分为三部分,第一部分,火祆教传入及被中国接受的历史,包括第一至第八章,是有关火祆教传入和接受的历史有八章,占全书十二章的近三分之二,含“火祆之起源”,“火祆之始通中国并其名称”,“北朝火祆之奉祠”,“唐初祆字之创见”,“字书祆字之增入”,“唐时典籍称祆之略例”,“春秋时睢水有祆神之谬说”;其余第二部分,与景教、摩尼教的比较(第九至十一章)和第三部分,结果及影响(第十二章)只占全书章节的三分之一。除了篇章安排外,“接受史”也可见于对细小问题的把握。例如从第二至六章,陈垣以“火祆”教之名称的创见、改造和被官方接受,来看其宗教在中国被民间和官方认受的过程。^⑥

第二,侧重外来宗教的信徒被中华文化所同化的现象。陈垣从“儒学”、“佛老”、“中国诗文”等方面看他们的华化程度。陈垣认为“言华化者应首言儒学”,因“儒学为中国特有产物”^⑦;再言佛教,因为“佛非出于中国,然元时佛教之入中国已千三百余年,本分‘禅’‘教’两大宗,其禅宗早已

① 陈垣:《元基督徒之华学》。

② 参王成勉《文社的盛衰——二〇年代基督教本色化个案研究》之第五章“文社本色化思想之研析。”台北宇宙光传播中心出版社 1993 年版,第 99—117 页。

③ 陶飞亚、吴梓昉:《基督教大学与国学研究》,福建教育出版社,1998 年,第 35—37 页。

④ 分别为《开封一赐乐业教考》,本文所据版本为 1920 年 10 月改定本,与增订三版《元也里可温考》合订,属“援庵最近丛刻十二种”之一;《火祆教入中国考》,本文所据版本是陈垣生前刊行的惟一版本,即发表于 1923 年 1 月北京大学《国学季刊》创刊号者;《摩尼教入中国考》,本文所据版本为《国学季刊》第一卷第二号,1923 年 4 月。

⑤ 本文所据版本为陈垣《元西域人华化考》(上),《国学季刊》第一卷第四号,1923 年 12 月。《元西域人华化考》(下),《燕京学报》第二期,1927 年 12 月。

⑥ 陈垣:《火祆教入中国考》,第三章“北朝火祆之奉祠”,第 28—35 页。

⑦ 陈垣:《元西域人华化考》(上),第二章“儒学篇”之“西域人之儒学”,第 581 页。

成为华化”。^①

华化的例子,陈垣举出如高唐王闳里吉思,本为基督教徒,但是他“筑万卷堂于私第,日与诸儒讨论经史性理;阴阳术数,靡不经意”,^②再如摩尼教世家高昌契氏,“科名之盛之”,“不读孔氏之书而能然耶?”^③还有从外国宗教而学儒,再入佛,极精于汉学的“双料华化”者^④,如小云石海涯^⑤通过他们被中华文化同化的事实,陈垣感慨曰:“特患其不通中国之文,不读中国之书耳;苟习其文,读其书,鲜有不被其陶冶者”,^⑥表达了对中华文化感召力的坚定信心。

第三,侧重外来宗教的遗留与影响。

在《开封一赐乐业教考》中,陈垣引用张相文的《大梁访碑记》,记录宣统二年的犹太人状况,曰:“犹太教的遗民一切起居状态,祀先敬祖,与汉民无异。然谛审之,则高鼻深目,与高加索种相仿佛。”^⑦

《火袄教入中国考》提到该教在唐末虽已被禁,但仍有宋人信奉。^⑧在修订本及以后的版本中,陈垣增加了袄教在戏曲中遗留的资料,谓袄神已与中国火神相混同:

明万历间臧晋叔编《元曲选》,卷首载陶九成论曲,《仙吕宫》中有《袄神急》一出,注曰,与《双调》不同;《双调》中亦有《袄神急》一出,亦注曰,与《仙吕》不同。元曲中既时演袄神,则袄神至元时,不独未曾消灭,且更形诸歌咏,播之管弦,想其意义已与中国旧俗之火神相混,非复如西来之火袄教矣。^⑨

以上外来宗教的接受史、被同化和遗留影响三个方面,结合在一起,即是说明外来宗教在中国,无不被中华文化所接受、同化和融合,而中国文化除了本身特有的儒老、中国文学等,也融化容纳了包括四种外来古教在内的各种宗教文化。正如陈垣所总结的:“其旧俗譬之江河,中国文明则海也,海无所不容,故无所不化。”^⑩

(二) 陈垣论外来宗教与中华文化的关系

这一总结,充分体现了陈垣对于中华文化的关注和信心:相信中华文化强大的生命力和巨大的包容性,既历久弥存,又兼收并蓄,笔者将其概括为“陈垣的中华文化观”。启功先生曾总结为“对中华民族历史文化的一片丹诚”。他认为,“中华民族的历史文化是民族的生命和灵魂,更是各个兄弟民族团结融合的重要纽带,也是陈老师学术思想中的一个重要组成部分”。^⑪周少川先生则将这一点称为“以中华民族文化为本的民族文化史观”。^⑫这几种概括的含义是基本相同的。

陈垣为什么有这样的中华文化观?也可以从他民族问题的观点窥见一二。辛亥革命有“驱除鞑虏、恢复中华”的宣传口号,曾为同盟会员的陈垣,反清却不主张排满。他反对区分满汉畛域,认为我国没有纯粹的汉族,民族之间是逐步融合的。在接受《世界日报》采访时,陈垣曾详细谈到自己的这一看法以及所撰写的《汉以来新民族略》,他说:

① 陈垣:《元西域人华化考》(上),第三章“佛老篇”之“西域词人之佛老”,608页。

② 陈垣:《元西域人华化考》(上),第二章“儒学篇”之“基督教世家之儒学”,第597—598页。

③ 陈垣:《元西域人华化考》(上),第二章“儒学篇”之“摩尼教世家之儒学”,第607页。

④ 陈垣:《元西域人华化考》(上),第三章“佛老篇”之“西域词人之佛老”,第609页。

⑤ 陈垣:《元西域人华化考》(上),第三章“佛老篇”之“西域词人之佛老”,第609—610页。

⑥ 陈垣:《元西域人华化考》(上),第二章“儒学篇”之“佛教世家之儒学”,第601页。在陈智超导读,上海古籍出版社2000年版本中,将“不被其陶冶者”改为“爱慕华风者”,见该书第28页。

⑦ 陈垣:《开封一赐乐业教考》,第十二章“道光末叶至今日之情形”,第19页。

⑧ 陈垣:《火袄教入中国考》,第十二章“唐季火袄之厄运并宋代之残存”,第45—46页。

⑨ 陈垣:《火袄教入中国考》,第十二章“唐季火袄之厄运并宋代之残存”,《明季滇黔佛教考(外宗教史论著八种)》(上),河北教育出版社2000年版,第140页。

⑩ 陈垣:《元西域人华化考》(下),第209页。

⑪ 启功:《夫子循循然善诱人》,载《励耘书屋问学记》,三联书店1982年版,第97—98页。

⑫ 周少川:《论陈垣先生的民族文化史观》,载《史学史研究》2002年第3期。

我觉得现在的人常常说“汉族”,这是绝大的错误。严格的说,只能说中华民族,因为我国没有纯粹的汉族,都是混合民族,同时这种分别的称呼,很容易使其它民族起疑,而发生无谓的争执。其实我们单从姓氏一方面考察,多半都是各族混合的。刻薄点说,都是杂种。本来在汉朝以前人名不尽戴姓氏的,汉以来人名始尽戴姓氏,有了姓氏才易分别父子兄弟的关系,同宗族的关系。后来外族加入日益增多,……现在的氏族,多半是混合外来的。同时汉族也不算是个族名,所以这种称呼是有疑问的。^①

陈垣认为中华民族是逐步融合发展而来的,没有纯粹的汉族,也即是说明了中华民族的巨大包容性。

陈垣的这一主张在清朝覆亡后一直没有变化,在五四时期反传统流行的全盘西化主张面前,陈垣仍然作如是观,他认为元也里可温教、伊斯兰教、佛教或摩尼教无不渐染华习或被中国同化,融入了中华民族。在基督宗教研究中,陈垣所持有的“基督本色化观”是基督教与中华文化的关系,其实是属于外来宗教研究中所体现的“中华文化观”的一部分。任何来华的外来宗教都要“本色化”,都要融入中华文化,基督教只是其中一种。陈垣是把宗教看作关乎民族文化的大问题来看的,他对外来宗教的研究含有对中华民族文化的深切关怀。

我们可以看到,陈垣的中华文化观包含两方,一方为外来宗教、文化,一方为中华文化:外来宗教、文化可以融入中华文化,但是不能改变后者;中华文化海纳百川似地容纳外来宗教、文化,本身得以丰富,但是本质不变。综合陈垣的分析,他对宗教与中华文化的关系,可以总结为:宗教是文化的一部分,而不是全部;宗教可以丰富文化,但不能改变文化,中华文化是“海”,“海无所不容,故无所不化”。陈垣的中华文化观是他对自己民族文化的关怀,一方面以中华文化为中心,另一方面又是开放的,任何外来宗教都可以含纳于中国文化之中。

在当时的时代,陈垣的中华文化观实具有很强的现实意义。1920年代中国知识界刚刚经历了五四新文化运动的思想洗礼,“内感民族文化之衰颓,外受世界思潮之激荡”^②,易走两个极端:或者是持文化保守主义,认为中华文化优越,而拒绝接受外来影响;或者持全盘西化观点,要将西方文化全盘带入。而陈垣的观点与之都不同,他既反对前者的封闭保守,又反对后者的极端崇洋。他对中华文化具有坚定的信心,但同时也不拒绝外来文化的影响。这些深刻的思想,都寄托于陈垣所著的外来宗教史的研究,可以说,“古教四考”和《元西域人华化考》等,既是宗教史著作,也是陈垣对现实思想潮流的自觉回应。许冠三对《元西域人华化考》有这样的评语:“在内容上剪裁得体,新旧两派可以各取所需。在守旧派眼中,它可显露中华文化之伟大,用夏变夷,又有新证;在革新派看来,它可以扩大国人胸怀,有助中外文化交流。”^③此语然也。

四、中华文化的生命力:从佛道研究析陈垣的民族文化关怀

陈垣的宗教研究,在抗日战争爆发(1937年7月)后有所转向。他的转向发生在1938年,在此之前,陈垣发表的宗教史作品,主要在基督宗教方面,共有二、三十篇,佛教方面只有可数的5篇,道教方面没有文章发表^④,但在1938年后,情况则恰好相反,佛道著述有一、二十篇(部),而基督宗教

① 茜频:《学人访问记——历史学家陈垣》,载《世界日报》,1936年1月5日。《汉朝以来新氏族略》一文至今未见发表,只是在新近出版的《陈垣全集》中收有《伟大之中华民族》的提纲,有相类似的观点和内容。陈垣:《伟大之中华民族》,载《陈垣全集》(第22册),安徽大学出版社2009年版,第123-125页。

② 陈寅恪:《序》,陈垣:《元西域人华化考》,上海古籍出版社2000年版,第158页。

③ 许冠三:《新史学九十年》,岳麓书社2003年版,第127页。

④ 陈垣1923、24年间曾编《道家金石略》,但未出版,后经陈垣裔孙陈智超和孙媳曾庆瑛校补,终于在1988年由文物出版社出版。

方面只有两篇学术论文和一些讲话或回忆。^①可以说,从1938年以后,陈垣的宗教史研究开始转向佛道研究。^②1938年前的5篇佛教论文,主旨都在考证,或者短小,或为目录索引一类,并无固定和一致的主题。^③1938年后的抗战时期著作除《释氏疑年录》和《中国佛教史籍概论》兼有索引和著述目录性质之外,“宗教三书”,包括《明季滇黔佛教考》^④、《清初僧诤记》、《南宋初河北新道教考》,每篇都长达数万言,篇幅最长的《佛考》有15万字,最短的《诤记》也有3万字。

(一) 转向佛道研究的原因

“宗教三书”以《明季滇黔佛教考》为始,该书从1939年7月准备,1940年3月写成,共“专论明季滇黔佛教之盛。”作者自称“三十年来所著书,以此为得左右逢源之乐”。^⑤在《陈垣来往书信集》收录陈垣给长子陈乐素的家信中,多次提及本书的构思、写作和出版,相当完整地记录了本书写作的全过程,以此为分析背景,笔者认为,陈垣转向佛道研究的原因有如下两端:

首先和他自己的心境有关。1937年抗日战争爆发,许多学者南下,而陈垣居留北京,继续担任辅仁大学校长。家国沦亡、亲朋离散,其心境始终是苦闷的。^⑥加上日本人时时骚扰,所以抗战八年中,陈垣杜门谢客^⑦,他写道:“年来老境侵寻,读书不能久视,闲阅僧家语录,以消永昼,觉其中遗闻佚事,颇足补史乘之阙,时复默而识之。”^⑧陈垣又说:“人当得意之时,不觉宗教之可贵也,惟当艰难困苦颠沛流离之际,则每思超现境而适乐土,乐土不易得,宗教家乃予以心灵上之安慰,此即乐土也”。^⑨此语颇适用陈垣本人,身当乱世,心境苦闷,无以超脱,惟有读佛书以消遣时光,继而在阅读中发现了研究佛教的题目,这是陈垣转向偏重佛教研究的原因之一。

其次与当时的政治环境有关。抗战期间,辅仁大学因德国人接办的缘故勉力维持,珍珠港事变后,更成为成为抗战后期惟一在北京继续开办而不受日本直接控制的学校。陈垣说:“民国廿六年以来,我们学校已有八年不行开学典礼,因我们处在沦陷区域,国旗拿不出来,国歌亦唱不响亮,甚至连说话都受限制,为了避免一切不必要的麻烦,以往的八年都是在不动声色的黑暗世界中渡过来的”。然而辅仁师生并未屈服,组织了“炎武社”等秘密的抗日团体。陈垣作为校长,一方面要应付日本人的干扰,另一方面也利用各种可能的机会引领同学对日的不屈精神,借讲话或者题词的机会来表达期望。比如1939年给“辅仁年刊”的题词是“毋事浮嚣,毋失礼于人,毋徒顾眼前,毋见利忘义,永保汝令名”。^⑩

- ① 1938年后,陈垣在基督教方面的学术论文有《汤若望与木陈忞》,《辅仁学志》第7卷第1、2合期,1938年12月;《明末殉国者于阶传》,《辅仁学志》第10卷第1、2合期,1941年12月。演讲与致词有《国籍司铎之新园地》,单行本,1942年演讲稿;《辅仁大学欢迎田枢机大会致词》,《上智编译馆馆刊》第一卷全一期,1946年12月。回忆文章有《天主教徒英敛之的爱国思想》,《光明日报》1951年4月2日。
- ② 鉴于陈垣生前出版的道教著述只有《南宋初河北新道教考》,所以1938年后陈垣的佛道研究其实以佛教为主。
- ③ 其中《记大同武州山石窟寺》考寺庙,《书内学院新〈慈恩传〉后》考年代,《耶律楚材父子信仰之异趣》、《云冈石窟寺之译经与刘孝标》和《大唐西域记撰人辩机》三篇考人物。《敦煌劫余录》和《道家金石略》则是两部资料整理著作,且后者生前未刊。
- ④ 此书最早印行于1940年8月,为辅仁大学丛书第六种,书后有英文封面和提要,本书所据为该版。解放后分别在科学出版社(1959年)和中华书局(1962年)再版。解放前后的版本,在文字上略有差异。
- ⑤ 陈垣致陈乐素函,1940年5月3日,《陈垣来往书信集》,上海古籍出版社1990年版,第656页。
- ⑥ 至痛莫过于亲人离散之苦,此期间通信不畅,陈垣既惦念广东家中的老人、姊妹是否平安,又挂念刚刚毕业的女儿潜和儿子约,其心拳拳,其意切切。陈垣致函陈乐素,1938年12月21日,1939年3月26日,《陈垣来往书信集》,第641、646页。
- ⑦ 抗战胜利后,陈垣致函张长弓(1946年1月20日),“余近状尚好,八年杜门习惯,一旦打破,故比敌人降服前为忙。”《陈垣来往书信集》,第747页;郑天挺回忆:“抗日战争胜利,一九四五年十二月我回到北平,去探望陈老。次晨陈老到我处,然后我去送他出门。陈老环顾街上,枪然说道:‘我八年没有出门了!’我闻之黯然。”《回忆陈援庵先生四事——致刘乃和同志书》,载《陈垣校长诞生百年纪念文集》,北京师范大学出版社1980年版,第12页。
- ⑧ 陈垣:《清初僧诤记小引》,《辅仁学志》,第九卷第二期,1940年12月。
- ⑨ 陈垣:《明季滇黔佛教考》卷六“乱世与宗教信仰之十五”,辅仁大学1940年版,第181—182页。
- ⑩ 刘乃和:《立志耕耘求真理》,见氏著《历史文献研究论丛》,广西师范大学出版社1998年版,第229页。

在学术研究方面,他也不忘借著述阐发国家民族大义。正是因为现实的遭遇使陈垣读佛教书籍时,与历史上很多抗节不屈的逃禅的遗民有了共鸣,他才开始转向相关的佛教历史研究,写出了《明季滇黔佛教考》。如他自己所说:“此书作于抗日战争时,所言虽系明季滇黔佛教之盛,遗民逃禅之众,及僧徒拓殖本领,其实所欲表彰者乃明末遗民之爱国精神、民族气节,不徒佛教史迹而已。”^①

为本书写序的陈寅恪对此著有深刻的解读:

抑寅恪读是书,竟别有感焉。世人或谓宗教与政治不同物,是以二者不可参互合论,然自来史实所昭示,宗教与政治,终不能无所关涉。即就先生是书所述者言之,明末永历之世,滇黔实当日之畿辅,而神州正朔之所在也,故值艰危抗攘之际,以边徼一隅之地,犹略能萃集禹域文化之精英者,盖由于此。即明社既屋,其地之学人端士,相率遁逃于禅,以全其志节,今日追述当时政治之变迁,以考其人出处本末,虽曰宗教史,未尝不可作政治史读也。

而且他此时“转徙于滇池洱海之区”,即是抗战时期的后方,根本也无异于明末奔走滇黔的遗民,因而与之产生了深切的共鸣,才抒发出这样精辟的议论和深切的感慨。^②

(二) 民族文化关怀之一 ——表彰遗民阐扬气节

陈垣抗战时期所发表的三部宗教史著,从选题、资料到意义阐发都颇具匠心含义深刻。首先,陈垣是借宗教著述寄托故国之思。明朝末年“滇黔实当日之畿辅,而神州正朔之所在”,巧合的是,抗日战争时期,云南和贵州也是未被日本占领的后方,在陈垣看来那里是中国政权和文化的正统所在。《明季滇黔佛教考》书写滇黔历史,是表达自己心向故国的忧思。第二,抗日战争时期,大学纷纷迁校西南,各地学者云集西南,形成了西南民族文化的研 究热潮,陈垣的《明季滇黔佛教考》,是对学者们的致意^③,也是对这一学术潮流的回应。第三,也是最重要的,陈垣是借写逃禅和入道的遗民,来阐扬他们爱国不仕的民族气节^④。抗战时期的北平,正属于河北地区,陈垣的《南宋初河北新道教考》实是以宋朝遗民自励,阐扬创立三道教者“修道厉行,逐隐躬耕为基,觉世牖民,救人利物”的不屈不仕精神。陈垣的《清初僧诤记》则“利用了在宗教史中的斗争历史、借古讽今,来表达自己的政治见解”。^⑤

陈垣也以各种方式斥责趋炎附势的投降之辈。例如在《明季滇黔佛教考》中,批评没有志节的逃禅者马宝,认为他是“人中极不堪者”,在明清变乱之际只要哪派势力占上风便立即跟从,先附孙可望,再降吴三桂,后再降清,“综其一生之反复,酷似演义中之吕布,若而人者,可谓无佛性也。然狗子有佛性,马宝何得无佛性!”^⑥对马宝极尽讽刺之能事。再如高得捷俊捷兄弟^⑦,蹇而泰等,都被陈垣称为“败类”。^⑧

在三书之首部《明季滇黔佛教考》中,陈垣引《南雷文案》点题:“近年以来,士之志节者,多逃之释氏”,并总结曰:“明季遗民之多逃禅,示不仕之决心也。……若推而求之滇黔以外,所得更不止

① 陈垣:《重印后记》,氏著:《明季滇黔佛教考》,中华书局1962年版,第320页。

② 陈寅恪:《明季滇黔佛教考序》,陈垣:《明季滇黔佛教考》,中华书局1962年版。陈垣致函陈乐素,1940年4月6日,《陈垣来往书信集》,第658页。

③ “时余方困故都,系念西南诸友,尝撰《明季滇黔佛教考》以寄意。”陈序,方豪编:《马相伯先生全集》,上智编译馆,1947年。收入民国丛书”第二编第97册,上海书店1990年版。

④ 可参考其它学者的分析,例如郭预衡:《史学、宗教与政治——重读援庵先生南宋初河北新道教考等三书》,载《纪念陈垣校长诞生110年学术论文集》,北京师范大学1990年版,第192—197页;郭预衡:《寓“心史”于宗教史》,载《励耘学术承习录:纪念陈垣先生诞辰120周年》,北京师范大学出版社2000年版,第41—42页;陈其泰:《陈垣先生学术思想的升华——明季滇黔佛教考的成就》,载《纪念陈垣校长诞生110年学术论文集》,第46—65页。

⑤ 陶飞亚、吴梓明著:《基督教大学与国学研究》,第243—244页。

⑥ 陈垣:《明季滇黔佛教考》卷六“释氏之有教无类”,辅仁大学1940年版,第170—171页。

⑦ 陈垣:《明季滇黔佛教考》卷六“释氏之有教无类”,第172—174页。

⑧ 陈垣:《明季滇黔佛教考》卷六“释氏之有教无类”,第179页。

此”。陈垣实以遗民自视,表达自己坚持不仕日本的决心。最后说:“然则明之亡而终不亡,岂非诸君子心力之为乎!”^①也即是号召沦陷区人民应彼此砥砺,只要保持民族气节,总有复兴之日。

(三) 民族文化关怀之二——宗教与文化的关系

如果认为陈垣在抗战时期的佛道研究之主旨只在于“表彰遗民的爱国精神、民族气节”,则并不全面。《明季滇黔佛教考》刚刚写完时,陈垣曾在家书中明示“本文之着眼处不在佛教本身,而在佛教与士大夫遗民之关系,及佛教与地方开辟、文化发展之关系”。^②可见,陈垣所关心的还有“宗教与地方开辟、文化发展的关系”。

陈垣在古教四考和《元西域人华化考》中曾述及外来宗教入华,被中华文化同化乃至丰富中华文化的观点。在佛道研究中,陈垣阐述了中国宗教与中华文化保存和发展的关系,其中包括两方面,一是宗教与文化保存,二是宗教与地方文化开辟。宗教保存文化又分两类,一是保存“宗教文化”,如经籍等;二是指保存“中华文化”。尽管有分类,但是在广义上,又全都属于中华文化。由此可见,在宗教与文化的关系上,陈垣所关注的重心始终在中华文化。换言之,在抗战期间,他始终关注的,是中华文化在日本入侵国家沦陷后的存留和发展问题,以下分述之。

1. 宗教保存宗教经籍

陈垣最早论及宗教保存文化,是在《云冈石窟寺之译经与刘孝标》文。陈垣讲到云冈石窟寺译经的笔受人刘孝标,不仅协助昙曜译经多部,自己也有世俗著作《世说新语注》和《类苑》,前者因佛寺保藏而至今保存,后者却已流失。陈垣感叹曰:“以今吉迦叶与孝标所译诸经无一不存之例例之,则古刹保存经籍之功实大”。^③文章末句谈及欧洲,不过在陈垣的几种论文集中已被删去。如下表所示:

表 1

陈垣:《云冈石窟寺之译经与刘孝标》,《燕京学报》第六期“校舍落成纪念专号”(1929年12月)	1980年中华书局《陈垣学术论文集》 ^④ 1981年上海人民《陈垣史学论著选》 ^⑤
“欧洲中世纪被北族蹂躏后,保存经籍,亦大率僧侣及教堂也。” ^⑥	无

该句道出了宗教与文化保存的关系,所指有渊源的。罗马帝国崩溃后,本笃会僧侣建立的修道院,收藏文物古籍,使得古典学问得以维持而不坠。辅仁大学正是本笃会所创立的,所抱持的理想,也是在内忧外患文化革新之际,为维持中国文化、沟通中西文化而努力。在1928年12月创刊的《辅仁学志》的“弁言”首段即言本笃会与欧洲文化的关系:“罗马灭后四年,希腊腊丁(引者按:原文如此)之文化,不绝如线,圣本笃尽然忧之,起而肩负文物保存之大任。清修之士,望风景从,中世纪名人之鸿著,得传于世,亦赖其徒校勘流传之功也。益以其力,为建筑美术之维护,提倡教育,大开横舍,今欧洲著名大学,夷考其朔,率修士肇其端耳。”^⑦不能肯定弁言是否陈垣所撰,但以他是学志编委会的领衔,兼证以《刘孝标》文所提及,对弁言的这一看法他应当没有异议。

2. “宗教为文化先锋”:宗教开辟地方文化

在《明季滇黔佛教考》的《僧徒拓殖本领》中,作者进一步阐述了宗教与地方文化开辟的关系,

① 陈垣:《明季滇黔佛教考》卷五“遗民之逃禅十四”,第152页。

② 陈垣致陈乐素函,1940年5月3日,《陈垣来往书信集》,第656页。

③ 陈垣:《云冈石窟寺之译经与刘孝标》,载《燕京学报》第六期“校舍落成纪念专号”,1929年12月,第1015—1019页。

④ 陈垣:《云冈石窟寺之译经与刘孝标》,《陈垣学术论文集》(一),中华书局1980年版,第447页。

⑤ 陈垣:《云冈石窟寺之译经与刘孝标》,《陈垣史学论著选》,上海人民出版社1981年版,第264页。

⑥ 陈垣:《云冈石窟寺之译经与刘孝标》,载《燕京学报》第六期“校舍落成纪念专号”,1929年12月,第1019页。删除该句或许是出于政治原因。

⑦ 《辅仁学志》第一卷第一期,1928年12月出,弁言。

即是通过开山修路引水,提高当地生活水平,同时将文化传播到未开化文化水平较低的地方。

陈垣认为,宗教之所以能开辟地方文化,是由于宗教徒的“刻苦冒险利人”。而这一美德正是来自宗教:信仰给人以宗教的信念,而宗教信念可以带来某种行为,改变人的生活,甚至影响到文化。陈垣说,“凡政治势力未到之地,宗教势力恒先达之。所以谓宗教为文化先锋也。”但是陈垣对宗教的某些赞誉之词,再版时已被删去。其时陈垣健在且为之作序,可以推断是作者自己所为,删减原因或许是担心被怀疑影射政治。版本比较如下:

表 2

《明季滇黔佛教考》1940年8月辅仁版 ^①	《明季滇黔佛教考》1962年中华书局版 ^②
明季滇黔佛教之盛,既如上述,然尚有一特别原因,则僧徒拓殖之本领是也。夫僧徒亦人耳,何独有此本领?	明季滇黔佛教之盛,既如上述,然尚有一特别原因,则僧徒拓殖之本领是也。夫僧徒何独有此本领?(删僧徒亦人耳)
即以刻苦冒险利人等美德,为宗教家所必备。寻常政客,既无拓殖学识,又无宗教信仰,非藉兵力不能辟地。惟宗教家不然,一瓢一笠,即可遍行天下。	即以刻苦习劳(删利人,改习劳)冒险等习惯,为僧徒所恒有,往往一瓢一笠,即可遍行天下。(泛指宗教家变单指僧徒,删与政客的比较)
故凡政治势力未到之地,宗教势力恒先达之。所以谓宗教为文化先锋也。	故凡政治势力未到之地,宗教势力恒先达之。(此处删宗教为文化先锋也。)

关于宗教徒的利人精神,陈垣在文中多次表示称许。评沙塘峭僧引水事曰:“一则利人住,一则利人行,一则利人饮,皆宗教家利人精神之表现也。因并及之。”^③关于宗教为文化先锋的观点,在1940年辅仁本中,陈垣两次提出,第二次出现是在谈恒秀和尚建绿萝寺事后:“宗教为文化先锋,于此益可证矣。”^④1962年中华书局本只出现了一次,该句被改为:“宗教每为文化先锋,理或然欤”。^⑤

3. 宗教保存中华文化

在《南宋初河北新道教考》之前,陈垣的《刘孝标》文从刻经保存宗教经籍角度,《佛考》从文化拓殖角度谈及宗教有助于地方文化开辟,在《新道教考》中,陈垣则以全真助藏经之刊行,谈宗教保存文化问题,不过这里的“文化”所指与刘孝标文不完全相同:

汴宋既亡,道经散佚,金明昌间道士孙明道重刊于燕京,是为《金藏》,金亡经复佚,元太宗时全真宋披云等重刊于平阳,是为《元藏》,今分别说明之。^⑥

何谓留读书种子,全真家可贵,非徒贵其不仕,贵其能读书而不仕也,若不读书而不仕,则滔滔天下无文化者皆是,安用全真乎。若因不仕而不读书,则不一二世悉变为愚昧无闻知之徒^⑦,此统治者所求而不得也,故全真虽不仕,书却不可不读。……《道藏》……包涵中国固有杂学,如儒墨名法史传地志医药术数之属无不备,固蔚然一大丛书也。能寝馈于斯,虽伏处山谷,十世不仕,读书种子,不至于绝,则全真家刊行《道藏》之意义大矣。^⑧

① 陈垣:《明季滇黔佛教考》卷四“僧徒拓殖本领第十一”辅仁大学1940年版,第104页。

② 陈垣:《明季滇黔佛教考》卷四“僧徒拓殖本领第十一”,中华书局1962年版,第159页。

③ 陈垣:《明季滇黔佛教考》卷四“僧徒拓殖本领第十一”,辅仁大学1940年版,第113页。

④ 陈垣:《明季滇黔佛教考》卷四“僧徒拓殖本领第十一”,同上,第112页。

⑤ 陈垣:《明季滇黔佛教考》卷四“僧徒拓殖本领第十一”,中华书局1962年版,第172页。

⑥ 陈垣:《南宋初河北新道教考》,卷一全真篇上“藏经之刊行第五”辅仁大学1941年版,第25页。

⑦ 中华书局1962年版,改为“不一二世悉变为无文化之人”,第29页。

⑧ 陈垣:《南宋初河北新道教考》,卷一全真篇上“藏经之刊行第五”辅仁大学1941年版,第29页。

第一段引文与刘孝标文含义相同,即道教刻经保存经籍;第二段引文则引至读书而又不仕的问题。刊行道藏使全真诸集附于道藏而流传,同时对于保存文化,保留读书种子有着深刻的作用,因为若不读书,就没有文化,而这正是外族统治者求之不得的,反之,一日读书,中华文化就可以一日流传下去。陈垣常用“贵其能读书而不仕”鼓励辅仁学生,身处乱世,必须要好好读书。这里的“文化”概念则不限于全真或者道教文化,而是中华民族的文化。

陈垣又从道教女学引发同样的感慨,乱世之中,一切文教都不能如常进行。而乱世之中,宗教独兴。宗教所施行的刻经、教育等活动对于保存文化有着重要的作用,这就是所谓“礼失求野,文教之保存,每不在黉舍而在寺观”。^①

上述三点宗教与文化的关系,分别为:宗教可以保存宗教文化,可以开拓地方文化,并且保存中华文化,是陈垣对于宗教与文化关系的再次阐述。在基督宗教研究中,陈垣所持有的“基督教本色化观”是基督教与中华文化的关系,其实是属于古教四考研究中所体现的“中华文化观”的一部分,也就是外来宗教入华,被中华文化同化乃至丰富中华文化的观点,简言之即是宗教可以丰富文化;在佛教道教研究中,陈垣进一步完善和发展了宗教与文化关系的阐述,即宗教有助于开拓地方文化,可以保存文化。宗教丰富文化、开拓文化和保存文化,这三点是陈垣关于宗教与文化看法的三个方面。

这三方面的重心均落在后者“文化”上,而文化所指很明显即是中华文化。陈垣在研究基督宗教和外来古教时,认为外来宗教入华无不被中华文化同化,如果说那里侧重的是中华文化的开放性的话,那么在研究佛教道教时,他侧重的则是中华文化的长久生命力。

在宗教三书中,陈垣对于中国文化的生命力充满了自信,他感叹曰:

呜呼,自永嘉以来,河北沦于左衽者屡矣,然卒能用夏变夷,远而必复,中国疆土乃愈拓而愈广,人民愈生而愈众,何哉,此固先民千百年之心力艰苦培植而成,非幸致也。三教祖之所为,亦先民心力表现之一端耳,故乐得而述之。^②

按祖宗之遗我也厚矣,似比广漠无垠之土地,取无尽,用无竭,进退绰有余裕,吾何修而得此!乃我父老昆弟,优游卒岁,淡然置之,徒使三五缙流,托足其间,刀耕火种,是自弃也。诗曰:“子有廷内,弗洒弗埽,子有钟鼓,弗鼓弗考,宛其死矣,他人是保。”岂不痛哉!^③

陈垣他赞美中华文化的长久生命力,以此劝告同人同学国土虽遭日本占据,但中华文化不会亡,只要精神还在,艰苦培植,民族就还有复兴之日。

在抗战时期关于佛教道教的论述中,陈垣更加强调了宗教与文化是不矛盾的,反而可以有利于后者。他认为在乱世中,宗教——包括佛教、道教和基督教,都可以保存中国文化。天主教辅仁大学就是真实的例子。因为辅仁大学的德国教会背景,而在沦陷区继续开办,并收留了大量不愿在日伪学校任教或读书的老师或学生。不仅仅校长和教师以中国历史文化的教学和研究,弘扬和发展民族文化,学生也组织了语言文字会和历史学会等各种团体^④。陈垣其实是以逃禅入道的遗民自称,他是以宗教著述表彰遗民精神民族气节,以佛教道教等宗教保存文化的历史激励自己和师生,在属于基督宗教的辅仁大学,在因宗教原因获得的有限自由中实践着民族文化的保存。

“文化关怀”是陈垣投入国家民族和社会的方式,是他研究宗教的社会原因。三种文化关怀在不同时代中都有对应:基督教本色化观对应陈垣的宗教信仰以及基督教与中华文化的关系问题,中华文化观对应全盘西化和文化保守观点,民族文化观对应外族入侵的文化保存和发展问题,都包含

① 陈垣:《南宋初河北新道教考》,卷二全真篇下“妇女之归附第八”辅仁大学1941年版,第38页。

② 陈垣:《南宋初河北新道教考》,第3—4页。

③ 陈垣:《明季滇黔佛教考》卷五,中华书局,1962年,第199页。1940年辅仁大学版本,首句为:“按彼苍待我也厚矣,人居大国方为贵,今予我广漠无垠之土地,取无尽,用无竭,进退绰有余裕,吾何修而得此”,第128页。

④ 陶飞亚、吴梓昉:《基督教大学与国学研究》,第242页。

了陈垣对自身处境和对国家民族处境的深切思考。这也是我们分析陈垣的宗教研究时所必须考虑的背景因素。

Religious Studies and Cultural Concern: Analyzing Chen Yuan's View of Chinese Culture from His Studies on Different Religions

Liu Xian

[Abstract] There are profound cultural concerns in Chen Yuan's research on different religions. In Christian studies, it was reflected on his attempt of indigenization of Christianity in China: Christianity should be seen as a part in the history of Chinese Culture; In his studies of ancient foreign religions, he argued for the assimilation of Chinese Culture to different foreign religions; and in his Buddhist and Daoism studies, he analyzed that religions could save and develop national culture, and emphasized the life-force of Chinese Culture. All the three cultural concerns and their different expressions on the relationship between religions and Chinese Culture were responses to the social context. We should take these three concerns into consideration when analyzing his study of religions.

[Key words] Chen Yuan Culture Concern Religious Studies View on Chinese Culture

(责任编辑 周文玖)

(上接第 47 页)

A Study on Wang Wan and the Compiling of *MINGSHI*

Li Shenghua

[Abstract] In 1679, Wang Wan entered History Centre for Compiling *MINGSHI*. He worked there for only sixty days and then left, in disagreement with Ye Fang'ai's view of historiography. He composed 175 biographies and published them with the book name of *NIMINGSHI LIEZHUAN*. It is of significance for the study of *MINGSHI*. It shows that Wang Wan had a pursue for the Spring & Autumn Annals Style Writing, held the real history in esteem and emphasized history for practical purposes.

[Key words] Wang Wan the compiling of *MINGSHI* *NIMINGSHI LIEZHUAN* historical idea historical data value

(责任编辑 许殿才)